

INSZENIERTE MYTHEN UND LEGENDEN –
DAS SAN JUAN-FEST IN NATAGAIMA (TOLIMA)
Ulrike Ziegler

San Juan ist das wichtigste regionale Fest in der kolumbianischen Provinz Tolima und wird Ende Juni vier Tage lang gefeiert. Dieser Artikel behandelt das Fest zu San Juan als Inszenierung, in dem sich der Ort Natagaima zur Schau stellt. Natagaima inszeniert im Fest seine kulturellen Quellen; die Masken der Umzüge setzen Bilder über indianische Vorstellungen in Szene. Zentral ist die Bedeutung indianischer Wildgeister im Kontext ihres Weltbildes, wobei die Interpretation San Juans als Überschneidung von europäischer Sommersonnenwende und indianischen Erntefeiern nicht im Vordergrund steht. Die regionale Rezeption der indianischen Elemente in der Festtradition und ihre Bedeutung wird konträr diskutiert.

1. Der Schauplatz: das südliche Tolima

In Kolumbien leben ca. 20% Weiße, 10% Schwarze und weniger als 2% Indianer, die übrigen 68% macht die Mischbevölkerung zwischen Spaniern, Indianern und Schwarzen aus (Dilger 1997: 88). Die heutige Bevölkerungssituation ist Produkt kolonialgeschichtlicher Ereignisse in Kolumbien. Allgemein wird die Bevölkerung im Spannungsfeld der sogenannten *mestizaje* zwischen Spaniern und Indianern beschrieben.

Mestizaje bedeutet wörtlich: Rassenmischung. Der Begriff bezeichnet eine für Kolumbien und die verschiedenen ethnischen Gruppen folgenreiche Ideologie und Bevölkerungspolitik, die ihre Wurzeln in der Periode nach der Unabhängigkeit von Spanien 1822–1826 hat. So ist der Diskurs über das Verhältnis der verschiedenen Bevölkerungsgruppen geprägt von zwei Strömungen: der *mestizaje* („Rassenmischung“) und dem *blanqueamiento*, dem „Weißermachen“ (Dilger 1997: 88). Letzteres ist die rassistische und instrumentelle Form der *mestizaje*, mit der man im 19. Jahr-

hundert – im Zuge des liberalen „Fortschritts“ – der Republik durch das *blanqueamiento* der Bevölkerung einen besseren Zugang zur Marktwirtschaft zu ermöglichen suchte. Durch die *mestizaje* sollte eine homogene Bevölkerungssituation in der kolumbianischen Nation geschaffen werden. Der Einfluss der europäisch-spanischen Charakterelemente sollte dabei nachteilige indigene Züge „veredeln“ die wegen der klimatisch unzureichenden europäisch-spanischen Konstitution durchaus ihre Vorteile hatten (Orlando Melo 1989: 31).

Die politische wie ökonomische Integration der Indianer war, z.B. durch die Möglichkeit des Landbesitzes, zentral für die *mestizaje*. Die ökonomische Eingliederung sah – nach der symbolischen Integration durch das Gesetz – die Umwandlung des unveräußerbaren kollektiven indianischen Landbesitzes zu persönlichem Eigentum vor (Safford 1991: 1f.). Die *mestizaje* kann als Ideologie verstanden werden, indianische Kultur zu „zähmen“ und ihre Träger als produktive Bürger in die Republik einzugliedern.

Im unruhigen Auf und Ab der Geschichte zentrieren sich Konflikte zwischen den Bevölkerungsgruppen in Kolumbien im Kampf um Landbesitz, kulturelle Autonomie und Demokratie. Tolima ist bis heute Schauplatz solcher politischen Konflikte. In den 20er Jahren des letzten Jahrhunderts formierte sich indianischer Widerstand im Süden Tolimas zur Wiederherstellung des indianischen kollektiven Bodenbesitzes und für die Wahrung indigener Rechte und Kultur (Arias Barragán o. J.: 112). Mit der Ermordung des linksgerichteten Liberalen Jorge Elíecer Gaitán 1948 in Bogotá löste sich eine Welle der Erschütterung, Empörung und Gewalt in der Bevölkerung. In Tolima bildeten sich revolutionäre Bünde, um Widerstand gegen die Oligarchie zu organisieren (Arias Barragán o. J.: 114). Der landesweite Protest mündete in den *La Violencia* genannten Bürgerkrieg um Sozialreformen, Demokratisierung und Bodenrechte. In diesem Kampf gegen das oligarchische Zweiparteiensystem Kolumbiens engagierte sich nun bereits bestehender liberaler und kommunistischer Widerstand, u.a. auch in Süd-Tolima. (Sánchez 1985: 797). Aus Tolima kamen einige der Anführer, die die Anfänge der Guerillaorganisation *FARC*¹ mitbestimmten, die bis heute in Tolima neben dem *ELN*² operiert. Ihr Kampf um Demokratisierung und Bodenreformen hinterließ jedoch wenige innenpolitische Erfolge. Der gewaltsame Konflikt verschiedener Gruppen zur Durchsetzung ihrer Interessen – Regierung, Militär, Guerilla, paramilitärische Gruppen der Großgrundbesitzer und Drogenkartelle – hat zu einer Eskalation der Gewalt geführt, die vor allem die Zivilbevölkerung in den Krisengebieten terrorisiert, unter anderem auch in Tolima. Im

¹ *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia.*

² *Ejército de la Liberación Nacional.*

Rahmen der sozialen und politischen Bewegungen gründete sich 1975 der *Consejo Regional Indígena de Tolima, CRIT*, der sich für die Wiedergewinnung des indianischen Bodenbesitzes und einen indianischen Lebensentwurf außerhalb der dominanten Mestizenkultur einsetzt.

Im Süden Tolimas leben heute neben der überwiegend mestizischen Bevölkerung Gruppen der *Natagaima*- und *Coyaima*-Indianer. Man schätzt ihre Mitglieder auf 21.641 Personen, die 3,77% der gesamten indigenen Bevölkerung Kolumbiens ausmachen. Bei einer Gesamtzahl indigener Bevölkerung in Tolima von 22.725, gemessen an der Gesamtbevölkerung Tolimas von 1.192.975, beträgt der indigene tolimensische Bevölkerungsanteil 1,9% (Onic 1996: 24f.).

Den Süden der Provinz beherrscht das Flusstal des Magdalena, eingebettet zwischen der zentralen und östlichen Andenkordillere und durchzogen von kleineren Flüssen, Hügeln und Felsformationen. Einige Siedlungen sind präkolumbinischen Ursprungs, unter anderem der Ort Natagaima (Niño Murcia 1996: 20). Während der Invasion der Spanier lebten verschiedene Ethnien im heutigen südlichen Tolima, unter denen die *Pijaos*, die Bewohner der zentralen Kordillerenabhänge, eine dominante Stellung einnahmen und andere Gemeinschaften unterworfen hatten, so z.B. die *Natagaima*- und *Coyaima*-Indianer der Flussebenen (Triana Antorveza 1992: 59). Man nimmt an, dass die Region über eine größere ethnische Vielfalt verfügte, dies ist aber nicht eindeutig nachzuweisen. Die *Pijaos* zählen zu der Sprachfamilie der Kariben (Bedoya Ramírez 1991: 35). Diese machte neben den *Aruak* der Westindischen Inseln und Atlantikküste Nordkolumbiens den größten Teil der zirkumkaribischen³ Indianer aus. Sie sind im Laufe der spanischen Eroberung und Besiedelung stark dezimiert worden (Münzel 1978: 58).

In historischen Quellen werden die *Pijaos* als kriegerrische Kannibalen beschrieben – eine Eigenschaft, die den Kariben häufig nachgesagt wurde (Niño Murcia 1996: 19; Guzmán 1994: 37; Bedoya Ramírez 1991: 35). Ihr Name soll auf eine Verballhornung der Spanier zurückgehen. Sie hießen in Wirklichkeit *Putimaes*, aber die Spanier verallgemeinerten ihren Namen zu *pijaos*, angelehnt an die spanischen Vokabeln *pingo* oder *pene* für Penis (Bedoya Ramírez 1991: 35). Faust weist darauf hin, dass der Name *pijao* als historische und rezente Ethnienbezeichnung zu verstehen sei. Die heutige regionale Verwendung des Namens deute jedoch mehr auf eine Eigenschaft und ein Verhalten hin, als auf den Eigennamen der früheren Kannibalen. *Pijao* bezeichnet in diesem Sinne wild oder unfreund-

³ Kulturareal, das die Karibischen Inseln und die angrenzenden Regionen der Karibischen See südlich Mesoamerikas umfasst (Münzel 1978: 53). Kolumbien liegt im Südostteil dieses Kulturareals.

lich (Faust 1989: 44f.). Da es auffällig ist, dass der Kernraum der Kariben in Kolumbien wesentlich weiter nördlich lag, erscheint die Gültigkeit des Namens und karibische Zugehörigkeit fragwürdig, aber der Name *pijao* wird heute in der Region als Metapher für indianische Vorfahren des südlichen Tolima verwendet.

Das ehemalige regionale spanische Verwaltungszentrum Ibagué ist das städtische Zentrum für den heutigen Süden Tolimas. Aus den *encomiendas*⁴ und den *mercedes en tierras*⁵ entstanden einerseits große Landgüter, die in einigen Fällen aufgeteilt wurden und sich zu Pfarreien und Kleinstädten entwickelten, z.B. Guamo und Espinal. Andererseits entstanden aus den *pueblos de indios*⁶ wie z.B. Natagaima und Coyaima die gleichnamigen aktuellen Gemeindezentren (Guzmán 1996: 31-58, 119-139). Neben der die Region beherrschenden Rinderzucht haben heute in tieferen Lagen der Anbau von Mais, Maniok, Kochbananen und in höheren der von Kaffee große landwirtschaftliche Bedeutung. In geringem Umfang wird noch Fischfang und Goldwäscherei betrieben (Faust 1989: 95).

2. Bilder des San Juan-Festes

Im Folgenden beziehe ich mich auf den Ort Natagaima und ein Verständnis von Wildheit im Kontext des indianischen Kosmos, das im San Juan-Fest inszeniert wird. In dieser Absicht werde ich einige Bilder des Festes beschreiben, wie sie sich mir während eines Aufenthaltes im Juni 1998 darbieten:

Zum Festauftritt am Vorabend des Geburtstags Johannes des Täufers zur Sommersonnenwende sammeln sich Maskenträger, Blechbläser, Organisatoren und Zuschauer in einer sandigen Nebenstraße am Dorfausgang. Im Schutz gegen die Nachmittagssonne sitzen *pijaos*, die

⁴ *Encomienda* bezeichnet eine feudale Institution der kolonialen Herrschaft im 16. bis 17. Jahrhundert, die den Eroberern Boden für Agrarwirtschaft in der Neuen Welt Land zuwies. Die dort ansässigen Indianer waren zu Tributeleistungen verpflichtet und die *encomenderos* zur christlichen Missionierung. Dies entwickelte sich zu einem parasitären sklavenartigen Ausbeutungssystem der Indianer, weshalb die Institution mit den „Neuen Gesetzen“ 1542 in ihre Schranken gewiesen werden sollte, um das Ausbluten der Kolonie zu verhindern (Guzmán 1996: 29 und 41, Dilger 1997: 25).

⁵ Neben der *encomienda* boten die *mercedes de tierras* eine Verteilung des lokalen Bodens an die Angehörigen der Oberschicht und ihrer Nachkommen in den Städten. Auf größeren und kleineren Gütern, abhängig von den Städten, aber im Agrarsektor verteilt, wurde Groß- und Kleinviehzucht betrieben (Guzmán 1996: 30).

⁶ Abgegrenzte und geballte Siedlungsform für die indigene Bevölkerung in der Kolonialzeit, entstanden im 17. Jahrhundert. Sie fasste die Indianer mehrerer *encomiendas* zusammen, mit dem Ziel, sie als Arbeitskräfte besser zur Verfügung zu haben und die Anpassung an die spanisch-christliche Lebensweise voranzutreiben. Die Siedlungsform bedeutete auch insofern eine kulturelle Einschränkung der indigenen Bewohner, da diese – verankert in ihrer Weltanschauung – einen weitläufigen Lebensraum bevorzugten (Guzmán 1996: 62-63).

Darsteller der indianischen Ahnen, und *matachines* im Schatten eines Hauses. Als spanischstämmige Spaßmacher bekannt, tragen sie bunt bemalte Stachelmasken aus Pappmachée grotesker Erscheinung, die durch ihre Kostüme aus vielen kleinen, farbigen Stofffetzen noch unterstrichen wird (vgl. Abb. 1).

Abb. 1: *Matachines* und *pijaos*



Versprengte Blechbläser und der Fotograf warten unter den Bäumen. Die Schönheitsköniginnen posieren auf ihren Wägen und wenig später kommen Reiter mit noch mehr Zuschauern im Schlepptau. Unter Ihnen sind die Masken der Mythen und Legenden Tolimas: *mohan*, *madremonte*, *candleja*, Witwe, Hexe und Teufel.

Man hört Trommelschläge, Sandstaub trübt die Sicht, denn die *matachines* haben angefangen zu tanzen. An einer bemalten Stange ist ihre zum Kostüm gehörige Rinderblase befestigt. Sie lässt ein lautes Klacken hören, wenn die *matachines* sie in die Luft, auf den Boden oder gegen die Zuschauer schlagen. Auf unruhigen Pferden führen die Reiter den Umzug an, gefolgt von Mofa-Reitern, Masken, den Königinnen auf ihren Wägen. Bläserkapellen mischen sich unter die Gruppen des Zuges und blasen die Melodie des *contrabandista*, des Schmugglers. Der tolimensische Poet Cantalicio Rojas ist auf diese Weise während der nächsten vier Tage allgegenwärtig. Die Masken der Mythen und Legenden tanzen, die *matachines* knallen mit ihren Rinderblasen, bewegen sich kraftvoll, mit rituellem Ernst. Die Bläser spielen unermüdlich den Rhythmus

des *sanjuanero*⁷ bis es dunkel wird. Die Zuschauer tanzen und kreischen, während die Hexe mit den Mädchen herumalbert. *Mohan*, der Herr der Fische, raucht gelassen seine dicke Zigarre und die *madremonte* blinzelt durch die steifen grünen Blätter ihres Kostüms.

Im Laufe der Nacht verwandeln die Orchester den Platz mit *salsa*, *merengue* und kolumbianischen *vallenato*⁸ in ein wogendes Menschenmeer. Die Übermütigsten bewerfen sich gegen fünf Uhr morgens während der *alborada*⁹ mit Maismehl und Wasser. In der morgendlichen Dunkelheit tanzen kreischende Dorfbewohner zur unvermeidlich scheppernden Melodie des Schmugglers der Blaskapelle den *sanjuanero*.¹⁰ Im ersten noch angenehm frischen Tageslicht werfen sich die Leute unter beachtlichem Geschrei in die Wasserbecken auf dem Platz.

Später am Vormittag, wenn das Sonnenlicht schon brennt, drängen sich Frauen, Männer, Kinder und Bläserkapellen im spärlichen Schatten der sandigen Anlegestelle am Magdalenafluss. Sie sehen die Masken der Mythen und Legenden kommen, die *matachines* und *pijaos* unter ihnen. Alle warten auf das Kanu des spanischen Heiligen San Juan und der Magdalena, der indianischen Allegorie auf den gleichnamigen Fluss, den sie erst gemeinsam durchqueren müssen, um in Ehren zum Dorfplatz zu ziehen. Getränke- und Eisverkäufer machen ihr Geschäft. Die Reiter kommen und wirbeln Staub auf. Die Bläser legen los und kündigen die Kanus an, aber der Magdalena scheint nicht wohlgesonnen, denn ein Kanu schwimmt zu weit im Strom und kentert. Bläser begleiten jedes Ereignis der Feste. Mit der Würde des Alters schlägt ein zahnloser Trommler den Rhythmus, zu dem die *matachines* mit rituellem Ernst tanzen. Burlesk wirken die Masken der Mythen und Legenden. Die Musikanten ähneln Marionettenspielern. Ohne ihre Musik bewegt sich nichts: weder der Festzug, noch die Masken. Auf ihrem Weg zum Platz reihen sich die Königinnen mit ihren Wägen ein.

Am letzten der vier Tage sind auch Masken und Tanzgruppen anderer Gemeinden geladen. Ihre *matachines* unterscheiden sich von denen Natagaimas. Sie haben Lanzen statt Stöcke mit Rinderblasen und sind tiergesichtig, nicht diabolisch. Dafür haben sie in ihrer Truppe einen Teufel und zusammen führen sie während des Umzugs den traditionellen Stocktanz auf, einen Kampf zwischen Gut und Böse, in dessen Verlauf sie den Teufel auf ihren gekreuzten Stöcken hochheben. Ist der Auftritt der natagaimunischen *matachines* von rituellem Ernst und kraftvoller Dynamik

⁷ Als festliche Variante ist der *sanjuanero* schneller und fröhlicher als der im Andengebiet typische mestizische Stil des *bambuco*, der getragener und trauriger klingt.

⁸ Im Gegensatz zu *sanjuanero* und *bambuco* international bekannte lateinamerikanische Musikstile.

⁹ Spanisch für Tagesanbruch, Morgenlied, Morgenständchen. Als karnevaleskes Element Bestandteil vieler kolumbianischer Feste.

¹⁰ Neben Melodie und Rhythmus existiert auch ein Tanz dieses Namens mit bestimmten Tanzfiguren.

gekennzeichnet, so stellen die *matachines* aus den Nachbarorten mehr den Kinderschreck dar. Später am Abend begleitet die Melodie des Schmugglers die sprühenden Funkenbilder des Feuerwerks auf dem Stierkampfsplatz. Unter kontinuierlicher Beschallung geht die Strohpuppe, der Patron des Festes, in Flammen auf. Schall und Rauch, das San Juan-Fest ist zu Ende.

3. Zeit und Ort der Bilder

Jeden Tag werden verschiedene Festereignisse zelebriert, die aneinander gereiht einen Zyklus formen, der sich am nächsten Tag wiederholt. Die Festtage Ende Juni präsentieren verschiedene Elemente. *Alboradas* im Morgengrauen bereiten in ihren verschiedenen Routen den festlichen Schauplatz für die Maskenumzüge, die in ihren ebenfalls von Tag zu Tag unterschiedlichen Verläufen die Dimension des Dorfes ausloten. Der Einzug San Juans und Magdalenas von der Anlegestelle am Fluss ins Dorf ist der Höhepunkt, der dem Fest seinen Namen gibt. Neben den Umzügen an den Vormittagen wiederholen sich die nachmittäglichen Stierkämpfe und die allabendlichen Tänze auf dem Platz.

Die zyklischen Wiederholungen im Verlauf des Festes erinnern an einen Ritus. In einer Zwischenphase sakraler oder mythischer Zeit im alltäglichen Verlauf verwandelt sich Natagaima für vier Tage nicht nur in Übermut, sondern auch in einen Ort, an dem die Mythen und Legenden lebendig sind, nicht zuletzt durch die Maskenumzüge. Bisweilen wirken sie ironisch-grotesk. Die Tradition nimmt sich auf den Arm. Die Stiermaske macht die aggressive Ernsthaftigkeit der Stierkämpfe lächerlich. Ein ethnologisches Verständnis des Festes im Allgemeinen setzt zwei Paradoxien voraus: erstens die Gleichzeitigkeit von Erhabenheit und Lächerlichkeit; zweitens steht der mythische zeitliche Charakter einmalig außerhalb der alltäglichen Geschichte, legitimiert aber durch die rituelle festliche Wiederholung das Kontinuum des Alltags. Die Aspekte des Exzessiven und der Transgression gelten als wichtige Charaktermerkmale des Festes (Köpping 1997: 1048f.). Ambivalent zeigt sich der Ort und die Zeit des Festes. Bei gleichzeitiger Belustigung über die Werte der Gemeinschaft und der Region kann in den Maskenumzügen zu San Juan der Tradition Respekt bezuegt werden.

Zu den bekanntesten Protagonisten der Masken der „Mythen und Legenden“ wie sie im San Juan-Fest vertreten sind, zählen außer dem erwähnten *mohan* und der *madremonte*, *candileja*, *tunjos*, *patasola*, *madre agua*, *llorona*, *viuda*, *bruja* und Teufel. Als Mythen und Legenden sind sie geistige Artefakte der *campesinos*, der Bauern. Laut Ocampo López stellen sie Überlieferungen indianischer, spanischer und afrikanischer Kultur dar

und die göttlichen und geisterhaften Manifestationen wandeln sich zu kollektiven mentalen Vorstellungen, die für die Landbevölkerung, Dorfbewohner und Kolumbianer allgemein lebendig sind. Die Mythen der verschiedenen kolumbianischen Regionen reflektieren Glaubensvorstellungen an Schutzgeister der Wälder, Berge, Seen, Flüsse und Höhlen. Sie können Naturgewalten personifizieren wie Wind, Stürme, Erdbeben und Quellen. Die anthropomorphen Gestalten des *mohan*, der *madre-monte*, *patasola*, *llorona* personifizieren die Kräfte der Natur im Sinne ihrer Erscheinung wie der Wald, die Seen, Flüsse und Berge. Sie besiedeln die Wildnis abseits des eigentlichen dörflichen Lebensraumes der *campesinos*: die Berge, Flüsse und Lagunen. Neben Mythen in zoomorpher Gestalt existieren noch Vorstellungen über nächtliche Geister in Form von Lichtern wie die *candileja*. Die Mythen und Legenden sieht Ocampo López als Produkt einer Akkulturation, die er vage als Mischung zwischen indianischer, afrikanischer und spanischer Kultur versteht. Andere Mythen zeugen von synkretischer Art in der Identifikation bestimmter mythischer Gestalten mit katholischen Heiligen (Ocampo López 1997: 168f.).

Die oben erwähnten mythischen Gestalten wurzeln im indianischen Kosmos der Region, der auch christliche Elemente integriert hat. In der Vorstellung der *Coyaima*- und *Natagaima*-Indianer gliedert sich der Kosmos neben zwei wesentlichen Bereichen des Unkontrollierbaren und des vom Menschen Beherrschten in horizontal übereinanderliegende Schichten. Die unterste Schicht ist die Wasserwelt – *la gran laguna* – auf der die trockene Erdoberfläche ruht. Bewohnt wird die aquatische Unterwelt von Wassergeistern wie *mohan*, dem Herrn der Fische, den ungetauften Vorfahren und Riesenschlangen. Drei goldene Säulen unter landschaftlich herausstechenden Punkten stützen die trockene Oberfläche und bewahren sie vor dem Absturz ins Wasser. Diese mythische Topographie begrenzt das Wohngebiet der *Coyaima*- und *Natagaima*-Indianer: der Avechucos-Felsen im Norden, das Dorf Coyaima im Zentrum und der Berg Pacandé im Süden (Faust 1989: 121ff.). In Form von Wasserstellen und -läufen aller Art ragt die Wasserwelt in die von den Menschen bewohnte Erde hinauf. Gerade an diesen Wildnisorten laufen die Menschen Gefahr, dem Unkontrollierbaren und Wilden zu begegnen – *lo bravo*. Auf der Erdoberfläche leben neben den Menschen eine Reihe von Wildgeistern in Gestalt der *madremonte*, der Schlange, dem Wind und bestimmter Vögel. Der Bereich des vom Menschen Beherrschten – *lo del hombre* – begreift sich als soziale Ordnung des Alltags, der Siedlungen, des Agrarlandes und der Kulturpflanzen. Über dieser Schicht liegen die Gestirne und in einer weiteren der katholische Himmel mit Jesus, seinen Aposteln sowie dem heiligen Geist. Über allem thront Vater Sonne (Faust 1989: 123ff.; 1994: 30ff.).

3.1 Madremonte und Mohan

Die *madremonte* ist ein Wildgeist der Ebenen des Magdalenaflusses, eine korpulente, elegante *señora*, gekleidet in frische Blätter und Moos. Sie wird als Urheberin von Krankheiten gesehen, wenn Jäger und andere Eindringlinge ihr Schutzgebiet des Waldes verletzen (Alvarez 1973: 25). Der charakterlich schillernde Wassergeist *mohan* wohnt in Seen, Wasserlöchern und Flüssen, die als sein Schutzgebiet gelten. Er taucht in den Mythen der Bevölkerung entlang des Magdalenaflusses bis zur Atlantikküste auf (Ocampo López 1997: 171). Nach indianischer Vorstellung soll *mohan* der Schamane der Ahnen sein (Triana Antorveza 1992: 42ff.; Arias Barragán o.J.: 38; Faust 1989: 50).¹² Der Schamanen-Ahne verwandelte sich in einen Wassergeist, der in der aquatischen Unterwelt lebt. Als aquatischer Unterweltler gehört auch *mohan* zur Wildnis. In den Mythen wird er als kleiner moosbedeckter oder behaarter alter Indianer mit überaus langen Haaren und leuchtenden Augen beschrieben. Ein anderes Mal erscheint er gigantisch groß, bärtig und sonnenverbrannt dunkel und assoziiert dämonische Aspekte (Ocampo López 1997: 194f.).

Wie bei der *madremonte* kann auch die Begegnung mit *mohan* ein Anzeichen für größeres Übel, Epidemien und Seuchen sein oder zu Seelenverlust führen, ausgelöst durch den Schrecken der Begegnung. Diese Vorstellung basiert auf einer im indianischen Lateinamerika verbreiteten Seelenkonzeption, bei der die Seele (*espíritu*) als Teil den Körper verlassen kann und die Gesundheit des Menschen damit gefährdet. Diese Krankheit, genannt *susto*¹³, kann den Tod bringen, wenn man sie nicht behandelt. Das Weltbild ist eng an das medizinische System gebunden. Die Krankheitsätiologie basiert auf einer allgemeinen Klassifikation der Dinge und Erscheinungen der Lebenswelt in heiß und kalt. Der Erfolg der Balance zwischen diesen Dimensionen entscheidet über Krankheit und Gesundheit (Faust 1989, 1994). Die Dimension *heiß-kalt* wie die Kategorien des Unkontrollierten und Beherrschten strukturieren ein Weltbild, das hier nur sehr kurz skizziert werden kann. *Heiß-kalt* und *lo bravo-lo del hombre* artikulieren eine philosophische Grundlage indianischer Kultur, die in

¹² Der Name *mohan* oder *moján* korrespondiert mit der *chibcha*-Vokabel *mojas*, die Bezeichnung der Muisca für Heiler und Priester (Abadía Morales 1997: 55). Das *chibcha* ist heute nach dem starken Rückgang der Sprachfamilien des Arauk und Karib die größte Sprachfamilie des zirkum-karibischen Kulturareals (Münzel 1978: 58). Die ehemaligen indianischen Bewohner des Hochplateaus, auf dem heute Bogotá liegt – die Muisca – bildeten bis 1536 das bedeutendste Reich des zirkum-karibischen Kulturareals und sind seitdem in der messtizischen Bevölkerung aufgegangen (Münzel 1978: 60). Fraglich scheint mir entweder die regionale Bedeutung dieser etymologischen Herleitung, da man sich auf die Karib-sprachigen *Pijaos* als indianische Vorfahren der Region beruft oder die historische Richtigkeit dieser Ahnenforschung.

¹³ Spanisch für Schreck, Erschrecken.

verschiedenen Ethnien der kolumbianischen Anden lebendig ist. Die traditionelle Art des Hausbaus transportiert diese Philosophie ebenso wie der Pflanzenanbau oder die Krankheitsätiologie. Nach Faust lassen sich die Konflikte, Polaritäten, Transformationen und Gleichgewichte zwischen den Dimensionen des *lo bravo-lo del hombre* und zwischen der Kategorie heiß-kalt eher als Fließgleichgewicht verstehen, denn als dualistische und fixierte Polaritäten (Faust 1994: 32).

Als Wesen der kalten Tiefen des Wassers birgt *mohan* die Gefahr, die Lebenskraft zu entziehen. Sein gefährlicher Aspekt geht auf indianische Vorstellungen im Rahmen des oben beschriebenen Weltbildes zurück. Nach dieser Krankheitsätiologie bergen die Tiefen des Wassers, so weit entfernt von der Sonne, durch ihre Kälte die Gefahr der Erkrankung und Verlustes an Lebenskraft. Menschen mit einem hohen Anteil an Lebenskraft sind für *mohan* lohnende Beute. Die schwachen und zerbrechlichen Kleinkinder, die noch keine geballte Lebenskraft sammeln konnten, behandelt man zu ihrem Schutz mit Tabakblättern und Tabakrauch (Faust 1989: 129). Daher mag es rühren, dass *mohan* auch Anthropophagie nachgesagt wird. Besonders Kindern sauge er das Blut aus und brate sie über dem Feuer. Auch stelle er gerne verheirateten Frauen nach und entführe sie in seinen unterirdischen Wasserpalast. Fischer versuchen, ihn mit Tabak milde und versöhnlich zustimmen (Ocampo López 1997: 196).

Was sich jedoch die *campesinos* über den *mohan* oder die *madremonte* erzählen, unterscheidet sich von den indianischen Mythen. In Tolima gilt *mohan* eher als wohlwollend denn als unheilbringend (Velandia 1993: 52). In den Volkserzählungen ist er ein wilder Gesell: zügellos und ausgelassen, ein behaartes Monster und ein Viehdieb. Als schwarzes Raubtier mit verräterisch oder argwöhnisch funkelnden Augen ist er ein nächtlicher Wanderer. Er wird auch als Riese mit lebhaften, geröteten Augen, großem Mund, hellen Haaren und langem Bart beschrieben. In dieser Gestalt verbreitet er mehr den Anschein eines munteren musikalischen Gesells, der gerne die Wäscherinnen am Fluss verführt (Alvarez 1973: 13ff.).

Velandia Jagua erklärt die Entwicklung der Charakterzüge aus einem System von Wertumkehrungen heraus, mit denen die *campesinos* in Bezug auf Mensch und Natur konfrontiert sind (Velandia Jagua 1993: 52). Der Mythos unterscheidet sich von der Legende weniger in der Sakralität der Zeit oder des Orts, als in der Zielrichtung. In den Mythen wird der indianische Kosmos erzählt. In den Legenden werden Morallehren umgesetzt. Für Velandia Jagua sind Legenden der *campesinos* über *mohan* und *madremonte* Geschichten über Moral. Als solche ist ihr Leitthema die Normüberschreitung und Ahndung (Velandia Jagua 1993: 54). Die Geschichten erzählen von der Zeit und dem Ort, an dem diejenigen den wilden Protagonisten begegnen und Schaden davon tragen, die sich über

Warnungen und Empfehlungen hinwegsetzen. Ort der Begegnung ist die Wildnis, die nicht zum Dorf und der Gemeinschaft gehört. Zeit der Begegnung sind die Tages- oder Nachtzeiten, die nicht in den alltäglichen Ablauf eingebunden sind, so z.B. die Zeit vor dem Morgengrauen und die Zeit während der wichtigen Feste wie Ostern und vor allem San Juan.

Abb. 2: Mohan und Witwe



3.2 Die Matachines

Neben den Masken der Mythen und Legenden nehmen die *matachines* (etwa: Raufbolde) in den Umzügen eine aktivere Rolle ein. Etymologisch existieren drei Herleitungen des Wortes *matachín*. Arabischen Ursprungs von *mutawajjihín* bedeutet *matachín* verkleidet oder maskiert. Aus dem italienischen *matto* leitet sich *matachín* als Narr oder Verrückter her, aber auch *matachín* aus *nattasino* für Schlächter. Die Vokabel bezeichnet einen streitsüchtigen Schläger und Raufbold oder den Schlächter des Schlachthofs (Rodríguez 1996: 6 und Arbelaez de Navarro Ms: 1).

Es handelt sich bei der Figur des *matachín* um einen allgemeinen Typus von Ritualfiguren, der unterschiedliche Funktionen und Erscheinungsformen hat, die aber, auf einen gemeinsamen Nenner gebracht, alle ordnen, stören, zerstreuen, bedrohen und belustigen. Sein tanzender Auftritt wird von Musikern und Trommlern begleitet. In Tolima besteht das Kostüm aus vielen kleinen, farbenfrohen, herunterhängenden Stofffetzen und Tier- oder grotesken Gesichtsmasken (Ocampo López 1995: 66, 132, 136). *Mata-*

chines sind Gestalten aus in ganz Lateinamerika verbreiteten Verkleidungsspielen. Sie gehen auf die mittelalterliche Figur des *mojiganga* zurück, den Spaßmacher aus dem spanischen Theater, der Eingang in religiöse Prozessionen fand und sich auch mit der Teufelsfigur vermischte (Abadía Morales 1993: 344; Friedeman/Arocha 1986: 424f.). Das nach Faust beschriebene Moment indianischer Philosophie entgegen fest fixierter Polaritäten erschwerte den Missionaren ihre Arbeit in der Erziehung zum Christentum, da letzteres weit stärker ein Gut und Böse polarisiert. Die Missionare benutzten zum Zwecke der christlichen Erziehung bestimmte Maskentänze. Im Tanz zwischen Teufel und *matachines* in Tolima kämpft das Gute gegen das Böse, das in Gestalt der Teufel verliert. Die Begegnung dramatisiert das Gut-Böse-Schema des Christentums (Friedeman/Arocha 1986: 426ff.). Rituelle Elemente in den Tänzen, Material der Kostüme und die Tiermasken sollen auf die indianische Mythologie der *pijaos* zurückgehen. Das Kostüm, die Rinder-blase und die Rhythmen sowie das Drama zwischen Gut und Böse, der Sieg des Kreuzes über den Teufel, kam mit den Spaniern aus Europa (Arias Barragán 1990: 12, 124).

Mit den Masken der Wildgeister dringt die Wildnis ins Dorf ein. Die Protagonisten der Mythen und Legenden sind Wächter der Ordnung, bedrohen sie aber auch. Sie erinnern an die eigene Tradition und karikieren sie. Die Wildgeister finden Unterstützung in den *matachines*. In Natagaima agieren sie zu San Juan mit rituellem Ernst und aggressiver Kraft, als ob sie wie Schläger gegen Missachtungen vorgehen.

4. Gebrochene Spiegel-Bilder

Im Fest inszeniert sich der Ort Natagaima. Die Akteure des Festes bieten den Zuschauenden eine Art Spiegel, der die eigenen Vorstellungen durch das Spiel von Anderen zurückwirft. Fischer-Lichte (1997: 985) versteht dies als reflexive Distanz des Menschen von sich selbst, die sich im theatralen Grundverhältnis der menschlichen Existenz spiegelt.

Die Reflexion und die Sicht um das Betrachtete steht aber nicht nur einer einzigen Interpretation offen. San Juan, oder wie San Pedro in der benachbarten Provinz Huila, sind Feste, welche die Migranten für einige Wochen in die Heimat zurückrufen. Tendenziell glorifizieren die Bewohner Natagaimas das Johannis-Fest und seine Ursprünge. Der Guerillero Jaime Guaraca beschreibt im Zusammenhang mit seiner tolimensischen Herkunft in einer schwärmerischen Textpassage seine Erinnerungen an das San Juan-Fest und unterstreicht seine regionale Bedeutung (Matta Aldana 1999: 30). Ein Grundschullehrer aus Natagaima betont die indianische Bedeutung

der Gestalten aus den Mythen und Legenden, die im San Juan-Fest auftreten und bekräftigt die indianische Kontinuität der Traditionen.¹⁴ Ein Kollege leugnet dagegen den lebendigen Glauben an die Existenz der indianischen Wildgeister, ist aber von den indianischen Wurzeln der Traditionen überzeugt.¹⁵ Nur wenige Positionen drücken Kritik aus. Ein linker Intellektueller macht seiner Empörung über den Konsum im Fest Luft und meint, die Leute sollten lieber gegen die Missstände im Lande kämpfen, als ihr schwer verdientes Geld für Schnaps und die Veranstaltung von Festen zu verschleudern.¹⁶

Wie die verschiedenen Stimmen des Orts spiegelt die intellektuelle Diskussion über die tolimensischen Traditionen das verschiedenartige Verhältnis zu den regionalen Traditionen. Regionale Forscher beziehen sich positiv auf Folklore als Überlieferungen ihrer ländlichen Tradition in nichtschriftlicher Form, so durch Feste, Tänze, Musik, Masken (Abadía Morales 1993: 3f.) und als Unterstützung zur Bewahrung ihres regionalen Brauchtums. Dabei verstehen es die Bewohner Natagaimas, die indianischen Wurzeln der Traditionen, ungeachtet der Vermischung mit spanisch-christlichen Motiven, für die Legitimation ihres lokalen Erbes zu nutzen. Dabei kritisiert ein Teil der kolumbianischen Folkloristen, dass Feste wie der Karneval in Barranquilla, das Festival des Bambuco in Neiva oder das Festival der Folklore in Ibagué von Brauereien gesponsert werden. Auch in Europa kritisiert man als allgemeine zeitgenössische Tendenz des Festes das Zurücktreten religiöser oder traditioneller Inhalte zugunsten „...eines folkloristischen Massenkonsums, Selbst-Präsentation lokaler Politik oder Kulturindustrie“ (Hauschild 1987: 56).

Der Begriff der Folklore als Bezeichnung für Tradition dient hier dem Ausdruck der Abschätzung. Für Baumann leidet der Begriff der Folklore an einem Verständnis als ein „...populäres aber gestörtes Konzept der Folklore als Narrheit, Aberglaube und Heuchelei, anachronistisches Überbleibsel einer früheren Phase der menschlichen Vergesellschaftung seit sie durch den wissenschaftlichen Rationalismus der modernen Zivilisation verändert wurde“ (Baumann 1992: 29). Die Ausführungen Baumanns zeigen, dass der Begriff Folklore wie der Begriff der Tradition oder der „traditionalen Gesellschaften“ am Vorurteil der Rückständigkeit und des Aberglaubens leidet.

Auch in der tolimensischen Diskussion kritisiert man die Begriffe, in denen die Bewohner der Region ihre Tradition beschreiben. Artunduaga Ospinas, ein regionaler Künstler, schuf einige Monumente für Parkanlagen und Plätze auf der Basis tolimensischer Mythologie und Legenden. Für

¹⁴ Gespräch am 23.3.1999 in Natagaima.

¹⁵ Gespräch am 12.6.1998 in Natagaima.

¹⁶ Gespräch am 25.6.1998 in Natagaima.

ihn ist die indigene Kultur abgewertet und er kritisiert Alkoholmissbrauch und Vandalismus während des San Juan-Festes (Artunduaga Ospinas 1998: 14f.). Velandia Jagua betont, dass die indianische Substanz in den Geschichten der Region zwar beschworen, aber eigentlich nur als farbiger Tupfer in den Werten und Inhalten der dominanten Kultur geduldet wird (Velandia Jagua 1993: 8). Damit wendet er sich ab, zwar nicht vom Begriff der Folklore, aber dennoch von einer Art der Verwendung dieses Begriffs. Triana bevorzugt den Begriff *cultura popular*, da sie den abwertenden Beigeschmack von Folklore als kitschig ablehnt (Triana 1989: 304). Im Falle des San Juan-Festes in Tolima drücken die Meinungen Artundugas, Velandias und Trianas einerseits die Auffassung aus, Tradition und Kultur im Sinne von Reinheit zu behandeln. Dies entspricht nicht der gelebten Realität von Traditionen, die zu jeder Zeit und überall Wandel unterworfen waren. Andererseits verrät ihre Haltung aber auch Bedenken vor und eine Kritik an respektloser Instrumentalisierung der Elemente indianischer Kultur.

In der regionalen Diskussion um die Rolle des Indianischen reflektiert sich die ambivalente Haltung zur eigenen Identität im Spannungsfeld regionaler, ethnischer und nationaler Identität im Schatten der Ideologie der *mestizaje*. Die Geschichte spiegelt epochal unterschiedlich bewertete Herkunft. Für kolumbianische Mestizen im kolonialen und nationalen Kontext galt es, im Zuge der neuen liberalen, fortschrittsorientierten und integrativen *mestizaje*, sich von den wilden Vorfahren, z. B. den *pijaos* abzugrenzen. Als Widerstand für einen indianischen Lebensentwurf entwickelten die politisch-ideologischen Kämpfe der 70er bis 90er Jahre ein neues Selbstverständnis, dem die Verfassung von 1991 Rechnung trägt, indem sie die plurikulturelle Situation Kolumbiens anerkennt (Heinz 1997: 141). Der Betonung der Regionalität wiederum nützt die Wiederentdeckung der indianischen Wurzeln als Identität. Davon zeugt der Umstand, dass das San Juan-Fest auch heute noch für die Beschreibung lokaler Herkunft dient.

Aber wem „gehört“ schließlich der *mohan*? Diese Frage bleibt offen. Die Masken des Festes transportieren als Teil der indianischen wie auch der mestizischen Welt die Meinungen des einen über den anderen. Die inszenierten Bilder blitzen so aus einem Spiegel entgegen, der mehrfach gebrochene Traditionen reflektiert.

Literatur

- Abadía Morales, G. (1983, 1970), *Compendio general de folclor colombiano*, Bogotá.
- Abadía Morales, G. (1993), El estado actual del desarrollo del folclor en Colombia, in: *Voces y memorias* (Ibagué), Nr. 1, Bd. 1, 3-5.
- Abadía Morales, G. (1997), (1995), *ABC del folclor colombiano*, Bogotá.
- Altmann, W. et al. (Hrsg.) (1997), *Kolumbien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur* (Biblioteca Ibero-Americana, 62), Frankfurt a. M.
- Alvarez, B. (1973), *Bajo el cielo hechizado del Tolima*, Bogotá.
- Arias Barragán, J. (1990), *Tolima. Tierra de la tumba sagrada*, Ibagué.
- Arbelaez Navarro, A. (o. J.), *Semblanza del matachín*, Ibagué (Manuskript).
- Arias Barragán, J. (Hrsg.) (o. J.), *Seperata. Re-descubriendo al Tolima*, Ibagué.
- Artunduaga Ospina, F. (1998), (1986), *Mitología y folclor del Tolima*, Ibagué.
- Baumann, R. (Hrsg.) (1992), *Folklore, Cultural Performance, and Popular Entertainment: a Communication-Centered Handbook*, New York.
- Baumann, R. (1992), *Folklore*, in: Baumann, R. (Hrsg.), *Folklore, Cultural Performance, and Popular Entertainment: a Communication-Centered Handbook*, New York, 29-40.
- Bedoya Ramírez, J. (1991), *Compendio de historia de Ibagué y del Tolima*, Ibagué.
- Dilger, G. (1997), *Kolumbien*, München.
- Faust, F. X. (1989), *Medizin und Weltbild. Zur Ethnographie der Coyaima- und Natagaima-Indianer in Kolumbien*, München.
- Faust, F. X. (1994), *Kultur, ein durch Fraktale determiniertes Chaos*, in: *Jahrbuch für Ethnomedizin* (Berlin), Nr. 3, 24-41.
- Friedeman, N. S./Arocha, J. (1986), *De sol a sol. Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia*, Bogotá.
- Fischer-Lichte, E. (1997), *Theater*, in: Wulf, C. (Hrsg.), (1997), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel, 985-996.
- Guzmán, Á. I. (1996), *Poblamiento e historias urbanas del Alto Magdalena, Tolima – siglos XVII y XVIII*, Bogotá.
- Hauschild, T. (1987), *Fest*, in: Streck, Bernhard (Hrsg.) (1987), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln, 53-56.
- Heinz, W. S. (1997), *Die kolumbianische Verfassung*, in: Altmann, W. et al. (Hrsg.) (1997), *Kolumbien heute. Politik, Wirtschaft, Kultur* (Biblioteca Ibero-Americana, 62), Frankfurt a. M., 127-147.
- Köpping, K.-P. (1997), *Fest*, in: Wulf, Christoph (Hrsg.) (1997), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel, 1048-1065.
- Marulanda, O. (1984), *El folclor de Colombia. Práctica de la identidad cultural*, Bogotá.
- Matta Aldana, L. A. (1999), *Colombia y las FARC-EP. Origen de la lucha guerrillera. Testimonio del comandante Jaime Guaraca*, Tafalla.
- Münzel, M. (1978), *Die Indianer: Mittel und Südamerika*, München.
- Niño Murcia, C. (1996), *Prólogo: Esculpiendo el Tolima*, in: Guzmán, Á. I. (Hrsg.) (1996), *Poblamiento e historias urbanas del Alto Magdalena, Tolima – siglos XVII y XVIII*, Bogotá, 17-22.
- Ocampo López, J. (1995, 1984), *Las fiestas y el folclor en Colombia*, Bogotá.
- Ocampo López, J. (1997, 1988), *Mitos colombianos*, Bogotá.
- ONIC/CECOIN/Gesamthochschule Kassel (Hrsg.) (1996), *Desecrated Land. Large Projects and their Impact on Indigenous Territories and the Environment in Colombia*, Bogotá/Kassel.
- Orlando Melo, J. (1989), *Etnia, región y nación: el fluctuante discurso de la identidad (notas sobre un debate)*, in: *Memorias del V Congreso Nacional de Antropología, Villa de Leyva*, 27-48.

- Rodríguez, S. (1996), The Matachines Dance. Ritual Symbolism and Interethnic Relations in the Upper Río Grande Valley, Albuquerque.
- Safford, F. (1991), Race, Integration, and Progress: Elite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870, in: *Hispanic American Historical Review* (Durham), Nr. 1, Bd. 71, 1-33.
- Sánchez, G. (1985), La Violencia in Colombia: New Research, New Questions, in: *Hispanic American History Review* (Durham) Nr. 4, Bd. 65, 789-807.
- Streck, B. (Hrsg.) (1987), *Wörterbuch der Ethnologie*, Köln.
- Triana, G. (1989), La cultura popular colombiana en el siglo XX, in: *Nueva historia de Colombia*, Bogotá, Bd. 6, 303-326.
- Triana Antorveza, A. (1992), *La colonización español del Tolima - siglos XVI y XVII*, Bogotá.
- Velandia Jagua, C. A. (1993), Se perdió Teresa, se la cargó el Mohan, in: *Museológicas* (Ibagué), Bd. 1 Nr. 1, 5-74.
- Wulf, C. (Hrsg.) (1997), *Vom Menschen. Handbuch Historische Anthropologie*, Weinheim/Basel.